

# Las palabras que no se tradujeron en la *Instrucción* de Titu Cusi Yupanqui

## The Words not Translated in Titu Cusi Yupanqui's *Instrucción*

**Marguerite Cattan**

Manhattanville College

ESTADOS UNIDOS

margueritecattan@gmail.com

[*Hipogrifo*, (issn: 2328-1308), 4.2, 2016, pp. 169-195]

Recibido: 09-03-2016 / Aceptado: 12-04-2016

DOI: <http://dx.doi.org/10.13035/H.2016.04.02.14>

**Resumen.** Este estudio examina evidencia textual en la *Instrucción* de Titu Cusi Yupanqui con el fin de revisar la mediación que tuvo fray Marcos García en la elaboración de la obra. A partir de un análisis crítico de ciertas marcas textuales se intenta discurrir sobre el proceso de traducción y dimensionar el nivel de la intervención del pensamiento europeo (*i.e.*, del traductor Marcos García) sobre el punto de vista nativo (*i.e.*, el autor, Titu Cusi). El análisis se centra en el estudio del grupo selecto de palabras quechuas que se mantuvieron en el texto y las razones por las que no fueron traducidas al español. A fin de enmarcar la estrategia de traducción que utilizó Marcos García, se examinan aspectos históricos y la teoría vigente sobre el arte de traducción. Asimismo, se revisa el concepto de monologismo introducido por Bajtín para comprender la ideología que impera sobre el discurso del traductor.

**Palabras clave.** *Instrucción*, Titu Cusi Yupanqui, fray Marcos García, traducción, mediación, autoría.

**Abstract.** This study examines textual evidence in Titu Cusi's *Instrucción* in order to review the mediation that fray Marcos Garcia had in the production of this document. From a critical analysis of certain textual marks, the author attempts to reflect on the translation process and measure the level of intervention that the European thought—that of the translator's Marcos García—has over the native point of view (*i.e.*, the author's Titu Cusi). The analysis focuses on the study of the

select group of quechua words that were maintained in the text and the reasons why they were not translated into Spanish. To frame the translation strategy used by Marcos García, historical aspects and current theory on the art of translation are considered. Also, the concept of monologism introduced by Bakhtin is reviewed in order to understand the ideology that prevails over the translator's discourse.

**Keywords.** *Instrucción*, Titu Cusi Yupanqui, Fray Marcos García, Translation, Meditation, Authorship.

... de la manera que el dicho padre me lo relataba  
Martín Pando

La *Instrucción al licenciado don Lope García de Castro* (1570) es un documento valorado por su importancia historiográfica ya que es la primera versión inca de la conquista de Perú. En este documento el narrador, Titu Cusi Yupanqui, expone el desarrollo de los eventos acaecidos desde la llegada de los españoles hasta los días presentes del autor. La narración está dividida en tres grandes momentos históricos: la historia de Atahualpa (tío del autor), la vida de Manco Inca (padre de Titu Cusi) y, finalmente, un breve relato de la evangelización y conversión del autor. La era pagana de Manco Inca, base fundamental del discurso de Titu Cusi, es la parte más desarrollada.

Varios críticos han advertido la presencia de un pensamiento, punto de vista y características andinos en las páginas de la *Instrucción*. Así, algunos han encontrado la repetición triple y cuádruple, la simetría rítmica, los discursos directos de Manco Inca, el aspecto representativo teatral y la reciprocidad como rasgos netamente incaicos y andinos<sup>1</sup>. Por otro lado, Chang-Rodríguez descubre en la obra un fuerte punto de vista andino que manipula la historia<sup>2</sup>, y Regalado, además, señala que el punto de vista no es solo andino, sino que representa la opinión de un sector de la élite incaica<sup>3</sup>.

Sin embargo, aceptar este texto como una versión nativa, conlleva a constatar en qué medida la información contenida en el documento fue propiamente originada por Titu Cusi Yupanqui. Todas las premisas presentadas por la crítica son sumamente valiosas y válidas, no obstante, pueden ser leídas también dentro de un contexto occidental. En otro lugar he tratado los aspectos de la Retórica clásica que se encuentran en la *Instrucción* y que influyeron la forma y contenido de esta obra<sup>4</sup>. Bajo esta perspectiva, se puede dar una nueva lectura a la presencia del número tres como un lugar común en la cultura occidental; los discursos y teatralidad, como parte de la representatividad que un discurso oral debía contener; y la presentación y el manejo de la historia como estrategias retóricas. Por lo tanto,

1. Ver Bauer, 2005; Julien, 2007; Lienhard, 1990.

2. Chang-Rodríguez, 1982, p. 58.

3. Regalado, 1997, p. 115.

4. Cattán, 2014a.

los mismos aspectos considerados 'andinos' pudieron provenir de una mediación occidental.

Es, pues, necesario considerar la intervención de los agentes que mediaron en la elaboración de la *Instrucción*. Este documento fue relatado en quechua por Titu Cusi Yupanqui, penúltimo inca del Perú. Fue traducido y ordenado por Marcos García, fraile de la Orden de los Agustinos, quien había estado catequizando el territorio del inca desde 1567. Y fue transcrito por Martín de Pando, un mestizo bilingüe, quien por diez años estaba sirviendo a Titu Cusi como secretario personal y, en ese momento, había sido nombrado escribano de comisión para la elaboración de la *Instrucción*. El documento mismo confirma, en sus párrafos finales, la participación de estos tres agentes.

Yo, Martín de Pando, escribano de comisión... doy fe que todo lo arriba escrito, lo relató y ordenó el dicho padre [fray Marcos García], a ynsistion del dicho don Diego de Castro [Titu Cusi], lo cual yo escribí por mis manos propias, de la manera que el dicho padre me lo relataba<sup>5</sup>.

Un último agente de la *Instrucción* fue el licenciado Lope García de Castro quien tenía la misión de llevar y presentar el documento ante el rey Felipe II. El rol de García de Castro, durante su gobierno del Perú, fue fundamental en las negociaciones de paz con el inca Titu Cusi. Su presunto interés en la elaboración de la *Instrucción* ha sido discutido en un artículo anterior<sup>6</sup>.

Estas mediaciones han sido previamente reconocidas por la crítica. Benoist, por ejemplo, encuentra que la *Instrucción* es empleada como un espacio polisémico de negociación de poder dentro de la colonia. Así, a García de Castro le interesaba usar el documento para demostrar la dificultosa labor de su gobernación y su interés en conseguir un trato final con Titu Cusi; al padre García la obra le servía como vehículo para demostrar el éxito de su labor evangelizadora; y a Titu Cusi como mecanismo para presentar su versión de los hechos<sup>7</sup>.

En cuanto a la mediación de fray Marcos García hay opiniones bastante opuestas. Por un lado, Chang-Rodríguez lo califica como un simple copista, pues considera que Titu Cusi «narrates what he knows best, thus transforming Marcos García into a simple copyist»<sup>8</sup>. Pero aminorar el valor de la mediación del padre García y transformar su labor a la de un simple amanuense o escribano, es negar su intervención como traductor, la que en sí misma encierra una participación mayor a la de una «persona que se dedica a copiar escritos ajenos»<sup>9</sup>. Por su parte, Jákfalvi, encuentra que «Marcos García es el autor del discurso español ordenado de un texto oral quechua, que pondrá en forma escrita Martín Pando».<sup>10</sup> Para ella, el emisor oral

5. Yupanqui, *Instrucción al licenciado don Lope García de Castro*, p. 68. Las grafías de los todos textos citados han sido modernizadas.

6. Cattan, 2011.

7. Benoist, 2007, pp. 3-4.

8. Chang-Rodríguez, 1980, p. 89.

9. Definición de «copista» (*DRAE*).

10. Jákfalvi, 1993, p. 266.

inca, el traductor español y el escribano mestizo comparten la autoría. Pero, si bien, escribanos y traductores tuvieron poder de ordenar y adornar los textos que generaban, la doble aseveración de Pando (párrafo arriba citado) que fue el padre quien 'relató' el documento hace especular cuán significativa fue la intervención de fray Marcos. En mi opinión, Martín de Pando, el escribano de este documento solo sirvió como secretario, él, más bien, fue el copista; y fue la mediación del padre García la que influyó en el contenido de la obra.

No obstante la crítica ya ha apuntado hacia la importancia de la mediación y ha cuestionado la autoría del documento, pocos han dado muestras precisas de aspectos en los que la mediación pudo afectar el contenido básico de la obra. Como mencioné anteriormente, en un estudio previo he presentado ejemplos concretos de estrategias retóricas y cómo éstas actuaron en el contenido de la *Instrucción*, concluyendo que fray Marcos García merece ser considerado coautor de la obra<sup>11</sup>. En este estudio me gustaría revisar otro aspecto de la composición de este documento y presentar otro ejemplo concreto de la mano mediadora del padre García: las palabras que no se tradujeron en la *Instrucción* de Titu Cusi Yupanqui.

En las siguientes líneas deseo considerar las palabras que el fraile dejó de traducir. Es decir, todas las palabras quechuas que se mantuvieron en la versión en español. A simple vista, dichos quechuismos parecen ser signos del discurso original de Titu Cusi y, por lo tanto, serían la muestra más cercana de la versión inca y prueba de un contenido nativo. La mayoría de estas palabras tienen un equivalente en el idioma español y los conceptos pudieron ser explicados y, sin embargo, fray Marcos optó por mantener ciertas dicciones en quechua. Examinaré aspectos históricos sobre el arte de traducción y la teoría vigente de Venuti, para enmarcar la estrategia de traducción que utilizó Marcos García dentro de ambos marcos, traducción y mediación. Como resultado de este estudio, algunas palabras quechuas y las conservé en la lengua original. El estudio de Margarita Zamora resulta de interés para este fin. Intentaré demostrar que los quechuismos mantenidos fueron un grupo específico de palabras que representaban el mundo religioso andino y la hegemonía inca y, por consiguiente, los valores que estas palabras encerraban resultaban intraducibles dentro de la visión monológica del mundo que regía al traductor: fray Marcos. Para ello, exploraré la noción del monologismo introducida por Bajtín.

#### LA TRADUCCIÓN

Durante el momento de la producción de la *Instrucción*, la traducción de textos era una práctica de larga trayectoria en Europa. Como punto de partida hay que considerar las prácticas de traducción medievales, pues el Renacimiento heredó de la Edad Media muchas de las costumbres y tradiciones, entre ellas las técnicas de traducción. La práctica de traducción usualmente se basaba en obras escritas, las que podían ser releídas una y otra vez. En el caso de la *Instrucción* la traducción parte de una versión oral, el relato del inca. Así, desde un inicio, Marcos García

11. Cattan, 2014a.

Otro fraile español que realiza una labor de traducción de un relato oral nativo fue fray Ramón Pané<sup>12</sup>. En su temprana relación de 1498, señala los varios problemas que encuentra en la traducción y transcripción de las narrativas indígenas.

Un escritor que reconoce específicamente las particularidades gramaticales y semánticas del quechua es el Inca Garcilaso de la Vega en sus *Comentarios Reales*, como Zamora apunta:

The introductory chapter devoted to the explanation of grammatical and semantic peculiarities of the language of the Incas, the extensive use of Quechua terminology, the philologic exegesis and translation of Quechua terms in order to achieve an accurate interpretation, the affirmation of the indispensability of a comprehensive knowledge of the language of the Incas, the recognition of the author to the essential role that humanist linguistic notions play in the work<sup>15</sup>.

Sin embargo, Marcos García no solamente no indica su método de traducción, tampoco apunta a las particularidades de la lengua nativa, ni menciona las dificultades encontradas, sino que conscientemente desaparece del texto y deja presente tan solo la voz del narrador oral, Titu Cusi. Dentro de las prácticas actuales

12. Durante el segundo viaje de Colón, Ramón Pané llegó a la isla Española donde convivió entre los taínos y escribió un tratado sobre sus creencias y rituales. Su *Relación acerca de las antigüedades de los indios* terminada en 1498 es de gran valor histórico por ser uno de los primeros textos escritos por un europeo en el Nuevo Mundo. En dos estudios previos he tratado diferentes aspectos de su obra. En lo que atañe al presente estudio, cabe recordar al lector que el trabajo de traducción de Ramón Pané dista del de fray Marcos García en cuanto a contenido, pues el primero es una recolección de datos sobre el mundo religioso de los nativos de las islas recién descubiertas, mientras el segundo es un tratado que presenta la versión nativa de la historia de la conquista de Perú. Aunque ambas son obras en que una versión oral nativa es traducida al castellano, en la *Instrucción* debe además considerarse la multiplicidad de mediadores que intervinieron y que cuestiona la autoría de la obra.

13. Pané, *Relación acerca de las antigüedades de los indios*, p. 13.

14. Russell, 1985, p. 11.

15. Zamora, 1988, p. 37.

de traducción, la labor de traslación del fraile constituiría lo que Lawrence Venuti denomina una traducción fluida. Cuanto más fluida la traducción, más invisible se hace el traductor y, presumiblemente, más visible el escritor o el significado del texto en lengua extranjera<sup>16</sup>. De acuerdo a esta estrategia, el traductor borra la diferencia lingüística y cultural del texto en lengua extranjera y lleva a cabo una labor de aculturación que domestica el texto extranjero, haciéndolo inteligible e incluso familiar para el lector de la lengua de destino, proporcionando al lector destinatario una experiencia narcisista de reconocerse él o su propia cultura en un Otro cultural<sup>17</sup>. Entiéndase que este actual estilo de traducción obedece a una estrategia discursiva que no necesariamente era de común uso durante el Renacimiento. El traductor renacentista no sólo anunciaba su intervención en la labor emprendida, pero de cierta forma se convertía en el autor de la obra traducida<sup>18</sup>.

La Edad Media —y de ella el Renacimiento— heredó de la antigüedad latina dos tipos de traducción: *ad verbum* (palabra por palabra), es decir, una traducción literal; y *ad sententiam* (sentido por sentido), una traducción libre<sup>19</sup>. La traducción *ad verbum* fue sobre todo aplicada a la traslación de las Sagradas Escrituras. La traducción *ad sententiam* fue favorecida por San Jerónimo quien sugirió que el verdadero traductor era aquél que intentara captar en su propia lengua el significado del texto original, traduciendo las ideas y no las palabras exactas<sup>20</sup>. La traducción seguía un número de pasos previstos, pero antes de iniciar su labor, el traductor debía decidirse si daría prioridad a la fidelidad de la letra sobre la elegancia estilística, o viceversa. Para ello, tenía en cuenta la naturaleza de la obra que debía traducir, los lectores a que se destinaba, el propósito de quien había encargado la traducción y las preferencias del traductor<sup>21</sup>. En el caso de la *Instrucción*, el lector destinatario no era otro más que Felipe II, la naturaleza de la obra era presentar una relación de los eventos sobrevinidos tras la llegada de los españoles y una probanza de la legitimidad de Titu Cusi al trono inca, con el objetivo de «ser gratificado»<sup>22</sup>. Consciente de ello, fray Marcos sintió la necesidad de ordenar y componer el relato oral para presentar el discurso de Titu Cusi ante el soberano español. Así, del estilo de la *Instrucción* se deduce que no se han traducido palabras exactas, sino ideas, es decir, se trata de una traducción *ad sententiam*.

Entendemos que en una traducción *ad verbum* la palabra es la unidad de sentido, mientras que en una traducción *ad sententiam* la frase —o la idea que esta contiene— se convierte en la unidad de sentido. Sin embargo, la estructura retó-

16. Venuti, 2002, pp. 1-2.

17. Venuti, 1992, p. 5.

18. Entre los escritores coloniales cuyas obras provenían de una versión oral traducida podemos mencionar a tres que tradujeron de diferentes lenguas nativas: Pané, Garcilaso y Sahagún, quienes interpretaron del taíno, quechua y náhuatl, respectivamente. Notamos que todas estas 'traducciones' incluyen como autor al escritor y no a la fuente oral.

19. Copeland, 1991.

20. Russell, 1985, p. 27.

21. Ver Russell, 1985, cap. VI.

22. Yupanqui, *Instrucción*, p. 68.

rica de la *Instrucción*<sup>23</sup> anuncia que en esta traslación no únicamente se traducen frases, es decir, no se limita al método *ad sententiam*, pero se transcribe la cultura nativa dentro de un contexto discursivo occidental y, con ello, el texto como un todo se convierte en la unidad de sentido. Fray Marcos García domestica el tenor para el lector español, más específicamente para el rey de España a quien iba dirigido el documento. Esta 'domesticación'<sup>24</sup> es justamente lo que Venuti advierte los traductores de las culturas hegemónicas anglosajonas vienen realizando. Desde esta perspectiva, la intervención del fraile se podría considerar, no una intromisión al relato del inca, sino un método de traducción que encuentra la necesidad de plasmar la obra al pensamiento occidental hegemónico. Cabe señalar que Venuti no es simpatizante de la domesticación del texto original, pues borra los valores culturales del texto original y propaga un imperialismo que extiende sus valores y dominio sobre la otra cultura. Él, más bien, aboga por una traducción extranjerizante, pues para Venuti un texto traducido debe ser el sitio donde emerge una cultura diferente, donde el lector obtiene una visión del Otro cultural<sup>25</sup>.

Sin embargo, reconocer al Otro cultural sería una tarea prácticamente imposible para el fraile, pues el pensamiento y discurso de la época está inscrito dentro de una visión monológica del mundo. Entiéndase monologismo no una filosofía sino una ideología y un sistema de comportamiento. De la obra de Bajtín se interpreta el monologismo como una presencia hegemónica, de índole idealista, que impera en el discurso del mundo occidental desde la Edad Media y durante el Renacimiento. Esto caracteriza la literatura de la Edad Media, donde el sujeto cristiano obedece a la ideología oficial que rige la sociedad. De ella se deriva un autor centrado en sí mismo, que no trata de tener un acto de comunicación, un encuentro real, con el Otro. Así, su discurso no diferencia entre las distintas voces participantes, dando como resultado un monólogo que responde a la cultura oficial, al sistema hegemónico<sup>26</sup>.

Desde la perspectiva que el método de traducción aplicado a la *Instrucción* —que implica una obra final producto de una negociación de las diferencias lingüísticas y culturales del texto original por el traductor para lograr insertarlas dentro de la lengua y los valores de la cultura receptora, y no producto de lo que originalmente el autor intentó transmitir— es, como hemos apuntado, una práctica común y aceptada hasta nuestros días, el hecho de que Marcos García tratase de incorporar y domesticar valores incaicos, para hacerlos inteligibles al lector español, ¿lo convierte en un nuevo autor de la obra? Considero necesario observar el grado de mediación de fray Marcos y analizar su labor en cuanto a señales de intromisiones significativas y a signos de que no solo aculturó el texto para un público español, sino que, guiado por su visión monológica del mundo, incluyó un sentido distinto en la traslación. Para ello, hay que retomar las usanzas en el arte de traducción de la época.

23. Cattán, 2014a.

24. Las nociones de *domestication* (domesticación) y de *foreignizing translation* (traducción extranjerizante) están ampliamente discutidas en Venuti, 2002.

25. Venuti, 2002, p. 306.

26. Ver Bajtín, 2005.



Entre los procedimientos que se incluían en la tarea de traducción estaban: la inclusión de un aparato analítico que facilitara el acceso al texto, como índices, capítulos y rúbricas explicativas a cada capítulo; la adición de glosas con paráfrasis explicativas; el empleo de latinismos-extranjerismos; y, en algunos casos, la omisión de palabras o frases que causasen problemas<sup>27</sup>. La mayoría de estas prácticas aparecen en la *Instrucción*, pero es específicamente en el glosado y en el empleo de quechuismos en los que Marcos García deja percibir su afanosa mano mediadora gobernada por una ideología monológica.

### LOS QUECHUISMOS

Un recurso de los traductores medievales y renacentistas era incluir latinismos, pues comúnmente interpretaban obras del latín. La traducción de la *Instrucción* también presenta 'extranjerismos', en este caso, palabras quechuas. He aquí una lista de las palabras quechuas (con sus diferentes grafías castellanas) que aparecen en el texto: *Viracocha/Viracochan, Tecsí Viracochan, Atun Viracochan, yllapa, quillca, chicha, tomes/tumes, llamas, usnu, yauris, sapay inga, macho capitu, apoes, hu capay ynga, supay/çupai/supai, tauantinsuyo, vacaroc, guaca, villcas*<sup>28</sup>. Todas estas palabras aparecen en el texto con un paréntesis explicativo de su significado. Otras dos palabras quechuas que se incluyen en el texto, pero sin explicación alguna, son *inca* y *coya*. La mayoría de estas palabras tiene un término análogo en la lengua castellana o bien su concepto puede ser explicado y, sin embargo, el traductor escogió mantener el vocablo quechua.

Los documentos de la época muestran que la inclusión de quechuismos, como de otras lenguas nativas, no fue una práctica poco común a los cronistas españoles. Este autor intentó mostrar en sus *Comentarios Reales* que los conquistadores y cronistas españoles no comprendieron la historia, religión y cultura inca por su desconocimiento de la lengua y, basado en su autoridad como quechua hablante, trató de hacer una corrección historiográfica y hermenéutica del saber occidental sobre la religión y gobierno incaico. Según Zamora, la tarea de Garcilaso en los *Comentarios Reales* fue la de reconciliar la experiencia del pasado inca con la visión europea del mundo, en un intento de restaurar y en última instancia reivindicar la tradición indígena<sup>29</sup>. Posiblemente, fray Marcos hubiese estado incluido entre los autores corregidos por Garcilaso de haber éste contado con una copia de la *Instrucción*. Sin embargo, es dudoso que este fraile —como ocurrió con otros cronistas— no tuviese un conocimiento y dominio adecuado del idioma quechua y costumbres incaicas, teniendo en cuenta que desde 1566 estaba en los Andes<sup>30</sup> y que tres años anteriores a la escritura de la *Instrucción* vivía en el territorio del inca catequizando a sus pobladores.

27. Ver Russell, 1985, cap. VI.

28. Esta lista no incluye nombres propios ni de lugares.

29. Zamora, 1988, p. 3.

30. Calancha, *Coronica moralizada*, p. 794.



En todo caso, es de interés al presente artículo no un estudio filológico de las palabras quechuas contenidas en el documento sino la noción de intraducibilidad de ciertos términos que Marcos García deja de convertir al castellano en la *Instrucción*. Esta omisión hace cavilar sobre su tarea de traductor, pues el grupo selecto de 'extranjerismos' que el fraile evita interpretar destaca justamente por su condición de foráneo, de ajeno. De la lista de palabras no traducidas notamos que la mayoría de los términos quechuas que se omitieron traducir están relacionados al universo mágico religioso nativo o apuntan a la hegemonía inca, lo cual las confronta con la ideología y hegemonía occidental<sup>31</sup>.

Así, tenemos un primer grupo de quechuismos dado por: *viracocha*, *supay* e *yllapa*, todos nombres del panteón religioso andino; *chicha*, la bebida sagrada y ritual; *tumi*, el cuchillo ceremonial; y, por último, *huacas* y *vilcas*, ambos términos entendidos como ídolos en los diccionarios de la época<sup>32</sup>. El común denominador de estas palabras es que se relacionan con la idolatría andina, por lo que se conservan en quechua para mantener la división necesaria entre la religión cristiana y el universo religioso del Otro.

Veamos un par de ejemplos donde el fraile no solo no traduce la palabra pero en su explicación omite una definición completa y/o correcta. El primero lee: «la chicha, que así se llama nuestra bebida»<sup>33</sup>. En este ejemplo constatamos que la explicación de *chicha* evita mencionar que se trata de una bebida sagrada hecha de maíz utilizada en rituales y festividades religiosas y, al explicarla simplemente como «nuestra bebida», no solo provee una definición incompleta pero transfiere su sentido ritual a uno popular. De la misma manera, cuando se explica el *tumi* se omite incluirlo dentro de su contexto religioso y esclarecer que se trata de un instrumento ceremonial:

[Atahualpa] levantó su real, no con armas para pelear, ni arneses para defenderse, sino con tumis y lazos, que así llamamos los cuchillos nuestros para cazar aquel género de nuevas llamas... y llevaban los tumis y cuchillos para los desollar y descuartizar<sup>34</sup>.

En este ejemplo notamos que, si bien, se comienza explicando que el *tumi* no es un arma para pelear, unas líneas más abajo, anula su sentido pacífico al incluir las nociones de «desollar y descuartizar» junto al vocablo.

En cuanto a los términos *huaca* y *vilca*, el fraile simplemente obvia advertir que se trata de un lugar o cosa sagrada para los nativos. Como mencioné anteriormente, ambas palabras eran declaradas como ídolos en los documentos y diccionarios

31. Del estudio de Margarita Zamora notamos que el análisis filológico quechua realizado por Garcilaso también se centra en palabras que atañen al universo religioso y a la hegemonía inca. ¿Fue este un grupo selecto de palabras que no solo fray Marcos García, sino los cronistas españoles, en general, dejaron de traducir? Un estudio comparativo resultaría de gran interés.

32. «Guaca. templo de ydolos o el mismo ydolo» (Santo Tomás, *Lexicon*). «Ydolo. huacca o villca» (González Holguín, *Vocabulario*). «Ydolo. Guaca, villca», (Anónimo, *Arte y vocabulario*).

33. Yupanqui, *Instrucción*, p. 5.

34. Yupanqui, *Instrucción*, p. 6.

de la época. Inclusive parece resultaba inaceptable reconocer su 'sacralidad' dentro del universo religioso del Otro. De las cinco apariciones del término *huaca*, únicamente la última indica «guaca o ídolo» y de las cuatro apariciones de la palabra *vilca*, recién en las dos últimas se hace referencia a vilcas específicas, Guarivillca y Varivillca (que parecen ser dos grafías del mismo lugar), y se añade que se trata de un ídolo<sup>35</sup>. Dentro de la concepción cristiana del siglo XVI, no es extraño que el traductor omita lo que estas palabras significan, pues la simple presentación de la circunstancias anuncia al lector de la época el acto de idolatría.

Esta intraducibilidad de ciertos términos religiosos se manifiesta, pero de forma inversa, en la labor que los misioneros de la época efectuaron al componer las catequesis y textos doctrinales en quechua. Estas obras revelan una intraducibilidad de los términos sagrados cristianos del español al quechua. Los autores intentaron expresar la doctrina cristiana en la lengua nativa, pero mantuvieron los vocablos castellanos para referirse a Dios, la virgen, el Espíritu Santo, la cruz y otros conceptos sagrados<sup>36</sup>. De este modo lograban mantener la pureza que estas palabras denotan en la religión cristiana. Estas catequesis y doctrinas en quechua son indicativas de la creencia en la superioridad intrínseca de lengua castellana sobre las lenguas nativas en la comunicación de los aspectos de Dios. En la *Instrucción* se procede de un modo diametralmente opuesto. Al mantener ciertos vocablos de la realidad religiosa andina en su lengua original se enfatiza la diferencia. Este universo parece no tener la integridad para ser insertado en la lengua superior, el castellano. El traductor elige mantener el vocablo quechua para delimitar y diferenciar el universo mágico religioso del Otro. Aquí, siguiendo una visión monológica donde la ideología cristiana rige al mundo, fray Marcos escoge conscientemente no traducir estos conceptos por ser irreconocibles —e inadmisibles— en su propia cultura. Pues el mundo monológico:

no conoce el pensamiento ajeno, la idea ajena como objeto de representación. En un mundo semejante, todo lo ideológico se desintegra en dos categorías, la primera de ellas agrupa las ideas correctas y significativas, aquellas que se centran en la conciencia del autor y tienden a formar la unidad de sentido de una visión del mundo. [...] La segunda categoría, la que reúne las ideas incorrectas o indiferentes desde el punto de vista del autor —las que no caben en su visión del mundo—, no se afirman sino que se niegan polémicamente<sup>37</sup>.

La palabra quechua que se repite más veces en el texto es *viracocha*, con cincuenta y siete apariciones. En ocho de estas entradas se explica lo que el término significa. Por su lado, *supay* aparece en cinco instancias. Verdesio encuentra que la constante aparición de las divinidades *viracocha* y *supay* son traza del discurso original, pues duda «que el traductor se tomara el trabajo de utilizar divinidades

35. Ver Yupanqui, *Instrucción*, pp. 52, 55, 56, 57.

36. Ver Anónimo, *Catecismo en la lengua española y quichua del Piru*; Anónimo, *Confessionario para los curas de indios*; Anónimo, *Doctrina christiana, y catecismo para instruccion de los Indios, y de las demas personas, que han de ser enseñadas en nuestra Sancta Fé*; Prado, *Directorio espiritual en la lengua española, y quichua general del inga*.

37. Bajtín, 2005, p. 118.

indígenas cuando tenía al alcance los conceptos de Dios y Demonio para referir a deidades benéficas y malignas respectivamente»<sup>38</sup>. Sin embargo, los términos castellanos dios y demonio sí aparecen en la obra, pero son manejados con sutileza, como explicaré más adelante. Los casos en que fray Marcos deja de traducir estos términos responden a su necesidad de delimitar el universo mágico religioso del Otro.

Notamos que en cuanto a las palabras demonio y *supay*<sup>39</sup> la mayoría de las ocasiones en que aparecen en el texto son en referencia a los españoles y se presentan, principalmente, como recriminaciones que Manco Inca les hace: «Verdaderamente digo que vosotros sois demonios y no Viracochas, pues sin culpa me tratáis de esta manera»<sup>40</sup>; en otra ocasión les repite «y bien digo yo que vosotros no sois hijos del Viracochan sino del supay»<sup>41</sup>; y luego «no dejaré de deciros que lo habéis hecho no como cristianos e hijos que decís que sois del Viracochan, sino como siervos del supay, cuyas pisadas vosotros seguís»<sup>42</sup>. Vemos que para el inca los españoles son siervos y seguidores del demonio, sus hijos y hasta el mismo demonio. Estos dos términos, en español o en quechua, se presentan indistintamente en la obra, pues son en esencia lo mismo, ya que, si el *supay* es un ídolo, el demonio fue el causante de la idolatría del mundo<sup>43</sup>. Según la visión monológica del fraile, en su concepción teológica no existe diferencia entre *supay* y demonio. Sin embargo, si consideramos que la palabra *supay* en su relación con el demonio resulta del discurso español, pues fue un neologismo, y no es una noción nativa, se debe cuestionar que el parlamento de Manco Inca, tal como se presenta en la obra, provenga de la versión oral de Titu Cusi. Resulta más bien admisible que estos parlamentos fueron editados y transformados por la mano mediadora del fraile.

Cabe añadir, que hay dos ocasiones en que el término español demonio aparece en referencia al maligno poder que éste ejerció sobre los españoles:

como la codicia de los hombres es tan grande, reinó en ellos de tal suerte que engañados por el demonio, amigo de toda maldad y enemigo de virtud, que se vinieron entre sí a concertar... el cómo molestarían a mi padre y sacarían de él más plata y oro<sup>44</sup>.

y más adelante

38. Verdesio, 1995, p. 106.

39. Recordemos que la palabra *supay* como sinónimo de demonio fue un neologismo: «el término *Supay* (*çupay*, *zupay*, *sopa*, etc.), que antiguamente designaba una fuerza animante que sobrevivía a la muerte física, algo semejante a la noción occidental de alma, fue progresivamente convertido en paráfrasis de ángel bueno y malo, fantasma, enemigo del género humano, Demonio y Diablo» (Cruz, 2014, p. 225).

40. Yupanqui, *Instrucción*, p. 17.

41. Yupanqui, *Instrucción*, p. 18.

42. Yupanqui, *Instrucción*, p. 34.

43. Santo Tomás consideró que la causa consumada de la idolatría fue la influencia de los demonios: «there is a complementary cause of idolatry, namely, demonic powers, which manifested themselves to confused mankind as objects of worship by giving answers through the idols and accomplishing wonders in the eyes of men» (Aquinas, *Summa Theologiae. Superstition and Irreverence*, pp. 59-61).

44. Yupanqui, *Instrucción*, p. 16.

se fueron a sus casas cada uno con la ración que le cupo de la empresa del tesoro... se regocijarían entre sí, cada uno con lo que llevaban. El cual regocijo, según adelante se verá, no les duró mucho, porque como el demonio sea tan malo como es y amigo de disensiones e diferencias, nunca para<sup>45</sup>.

Si estas reflexiones sobre las constantes tentaciones del demonio parten de un recién cristianizado Titu Cusi o si la opinión se origina del interés del agustino de criticar cómo se llevó a cabo la conquista lo dejo al juicio del lector.

Por otro lado, la palabra *viracocha* tiene un interesante empleo en la *Instrucción*. En primer lugar, aparece primordialmente en boca de los nativos, ya sean sus palabras directas o diálogos referidos por éstos. En segundo lugar, el término se utiliza mayormente para nombrar a los españoles o como sinónimo de Dios aludiendo que éstos vienen enviados por Él, pero siempre en boca de los nativos. Por último, la palabra quechua *viracocha*, como sinónimo de Dios, aparece exclusivamente durante las secciones que refieren las vidas de Atahualpa y Manco Inca. Es decir, durante la era pagana en que la palabra española Dios y el conocimiento de Él todavía no habían entrado en las consciencias nativas y, por ello, la palabra quechua se favorece en esa parte de la narración.

En solo una ocasión se presenta un diálogo directo de los españoles en el que éstos utilizan el vocablo quechua. Es cuando Hernando Pizarro pronuncia un discurso ante Manco Inca y dice: «*Plega nuestro señor, Dios todo poderoso, a quien vuestra merced llama Viracochan*»<sup>46</sup>. Aquí se equiparan los términos, dios cristiano y *viracocha*, por su relación de dios creador de todas las cosas. Sin embargo, no se trata de una aculturación del término quechua para el lector occidental y, por consiguiente, no es un intento de hacer una equivalencia entre ambos. Es, más bien, un intento de Hernando Pizarro de incorporar el término cristiano Dios dentro del universo andino para que Manco Inca pueda comprender la magnitud de sus palabras.

También, hay un caso en que se presenta la palabra quechua *viracocha* para explicar el universo religioso andino. Ésta es la primera aparición del término en el documento, cuando Titu Cusi explica su significado: «*viracochas, que es el nombre con el cual nosotros nombramos antiguamente al criador de todas las cosas diciendo Tecsi Viracochan, que quiere decir principio y hacedor de todo*»<sup>47</sup>. Aquí el narrador define el término y establece que *viracocha* era el 'antiguo nombre' que los nativos daban al creador del universo y todas las cosas. Esto instaura un punto de cambio con el momento presente y un reconocimiento de su pasado error, pues ahora ese creador se reconoce como Dios con mayúscula, es decir, el dios cristiano. Es justamente el 'antiguo nombre' de Dios el que el traductor utilizará cuando quiera subrayar la época pagana y subrayar el punto de vista del Otro. A partir de la historia de Titu Cusi el vocablo se transmutará a Dios en español, pues el cristianismo ya ha entrado en la fe nativa.

45. Yupanqui, *Instrucción*, p. 26.

46. Yupanqui, *Instrucción*, p. 23.

47. Yupanqui, *Instrucción*, p. 5.

Las demás apariciones del vocablo *viracocha* son en referencia, como dije anteriormente, a los españoles o a su dios. Aquí un ejemplo: «llegados [los españoles] que fueron les preguntó [Atahualpa] que a qué venían, los cuales les dijeron que venían por mandado del Viracocha a decirles cómo le han de conocer»<sup>48</sup>. En este episodio los españoles anuncian a Atahualpa que han venido en nombre de Dios, sin embargo, el término que se utiliza es la palabra quechua *viracocha*. Se recurre a este término porque no se trata de las palabras directas de los españoles, sino de un diálogo referido por un nativo, Titu Cusi. También porque se relata una era pasada —antiguamente— cuando los indígenas todavía nombraban al creador por ese nombre. Por ello, el traductor elige poner en boca del narrador inca el nombre del dios que, hasta ese momento, su universo religioso nativo reconocía, es decir, *viracocha*.

En las secciones dedicadas al recuento de la era pagana durante las vidas de Atahualpa y Manco Inca, aunque la palabra quechua *viracocha* predomina, su sinónimo castellano también se presenta. Sin embargo, el término dios, en español, es utilizado con sutileza. En cuatro ocasiones el término castellano aparece para explicar el significado de la palabra quechua *viracocha*<sup>49</sup>, en otra ocasión se hace referencia al libro de dios que los españoles entregan a Atahualpa<sup>50</sup> y otras cuatro referencias a Dios —el verdadero y en mayúscula— se usan para aludir a su omnipotencia y potestad de guardar y salvar vidas. Por ejemplo, cuando Pizarro desea a Manco Inca: «*Dios guarde a vuestra merced*»<sup>51</sup>; o cuando sus capitanes y gente le desean: «*Dios os guarde, Señor Sapay Ynga*»<sup>52</sup>. Es, por lo tanto, Dios y no *viracocha* quien tiene el poder de custodiar, atender a los necesitados y salvar vidas. Por ello, cuando los españoles se hallaron cercados por los indios, se refiere cómo rezaron con fervor al Dios cristiano:

a los cuales [los flechazos] no hizo daño ninguna, por guardarles Dios y de ellos escudarse, pues como estuviesen de esta manera desconfiados, de remedio tuvieron por principal socorro en acudirse a Dios; los cuales estuvieron toda aquella noche en la iglesia llamando a Dios que les ayudase, puestos de rodillas y las manos junto a la boca; que lo vieron muchos indios<sup>53</sup>.

El relato corrobora que Dios —el verdadero— guardó a los españoles de los flechazos, pues Él escucha el ruego del buen cristiano, como muchos nativos atestiguaron. Así, Manco Inca finalmente reconoció que una posible razón por la que los indios perdieron fue «*porque su Dios les ayuda*»<sup>54</sup>. Ahora un nativo, Manco Inca, utiliza el vocablo dios y no *viracocha* porque reconoce su poder. Por ello, aunque Titu Cusi está refiriendo un evento del pasado pagano cuando todavía llamaban al dios cristiano por el nombre *viracocha*, el reconocimiento de la grandeza del verda-

48. Yupanqui, *Instrucción*, p. 6.

49. Yupanqui, *Instrucción*, pp. 15, 19, 23, 30.

50. Yupanqui, *Instrucción*, p. 5.

51. Yupanqui, *Instrucción*, p. 24.

52. Yupanqui, *Instrucción*, p. 33.

53. Yupanqui, *Instrucción*, p. 44.

54. Yupanqui, *Instrucción*, p. 50.

dero Dios debe escribirse en español y con mayúscula, y es así como Manco Inca lo manifiesta.

Este escrupuloso uso del término dios, veces en quechua y otras en castellano, revela la mano mediadora del fraile quien regido por una visión monológica de la religión es incapaz de mezclar los términos. Dentro del monologismo, una interacción de conciencias (un diálogo) es imposible de concebir. El único tipo de interacción entre conciencias es la enseñanza que imparte el conocedor de la verdad al que no la conoce y que está en error<sup>55</sup>.

Otro detalle notorio es que la palabra quechua, *viracocha* como sinónimo de Dios, se mantendrá durante el periodo en que los indígenas —representados por el autor del documento— vivan en la oscuridad del paganismo y no reconozcan el verdadero nombre del Creador. Este periodo está dado, estructuralmente, en las dos primeras partes del relato que recuentan las vidas de Atahualpa y Manco Inca. Una vez que el relato procede a su tercera y última parte, el periodo de Titu Cusi Yupanqui cuando éste reconoce la fe verdadera, el vocablo desaparece por completo de la narración y se trasmuta en la palabra castellana Dios. Es más, este cambio es anunciado con un encabezado explicativo que anuncia la nueva sección:

Aquí comienza la manera y modo por la vía que yo, Don Diego de Castro Titucusi Yupangui, vine a tener paz con los españoles, de la cual paz, por la bondad de *Dios*, a quien nosotros *antiguamente* llamábamos *Viracochan*, vine a ser cristiano la cual es esta que se sigue (énfasis mío)<sup>56</sup>.

El encabezado confirma el paso de las antiguas prácticas paganas hacia el cristianismo conducido por Titu Cusi y su conversión. Interesantemente, ésta será la última instancia en que la palabra *viracocha* se presente en el texto. El enunciado «llamábamos *viracochan*» en pretérito imperfecto del indicativo denota en sí una costumbre pasada, modificada por otra acción, el hecho de que Titu Cusi se cristianizó. Efectivamente, de aquí en adelante se utilizará exclusivamente la palabra castellana 'Dios' para identificar al único y verdadero creador de todas las cosas.

Este sistemático uso de la palabra quechua durante la era pagana, y su consciente transmutación al vocablo español una vez cristianizados, es difícil haya provenido de un evangelizado Titu Cusi. La selección y cambio del vocablo hace inferir que se debe a la labor mediadora del traductor, fray Marcos García quien, regido por su visión monológica, implanta su idealismo cristiano en el documento subrayando y diferenciando la realidad religiosa del Otro. Por ello, durante la era idólatra no permite que el nombre de Dios sea utilizado erróneamente y, por lo tanto, aparece en boca de los nativos con el nombre quechua, tal y como ellos lo conocían y nombraban. Sin embargo, cuando se refiere su grandeza y omnipotencia se asegura de utilizar su verdadero nombre, el vocablo español Dios.

Encontramos, pues, que las palabras del universo religioso nativo son en casos incompletamente o incorrectamente interpretadas, en instancias no son siquiera

55. Bajtín, 2005, pp.120-121.

56. Yupanqui, *Instrucción*, p. 62.

traducidas y, por último, en el caso de las palabras *viracocha* y *supay* son utilizadas con bastante sutileza. Hay en el documento un segundo grupo de palabras quechuas que queda sin traducción. Son términos que se relacionan con la hegemonía inca, ya sean emblemas que indiquen su distinción, actos ceremoniales o títulos de cortesía. De la misma manera que procede con los conceptos religiosos, el traductor de la *Instrucción* mantiene la diferencia lingüística en toda palabra que distinga la hegemonía imperial incaica.

Un ejemplo de ello son todos los términos y conceptos de protocolo y reverencia inca en quechua que aparecen no solo sin traducción pero sin explicación alguna: *sapay inga*, *hu capay ynga* y *apoes*. Evitando aculturar estas formas de cortesía a algún equivalente español, como «tú solo señor/majestad», «bien has dicho señor/majestad» y «señores/altos dignatarios», el fraile elude reproducir la reverencia que se demuestra ante el inca y ante sus capitanes a una realidad reconocible. De esa manera, evade que el lector equipare la majestuosidad del inca con alguna distinción de la realeza europea, es decir, de la hegemonía occidental. El traductor al rehusar fijar estos términos en la lengua castellana los hace inteligibles y con ello mengua el valor de estas formalidades de respeto para hablar ante el inca o ante sus capitanes. De este modo, subraya la diferencia entre su mundo hegemónico y la realidad del Otro, el mandatario nativo no alcanza la altura del rey español. El Otro queda inscrito en un universo desconocido.

Otro ejemplo que comunica la pasada gloria inca es cuando se relata la ceremonia ritual del *huarachico* —denominada *vacaroc* en la *Instrucción*.

Manco Inca hizo una fiesta muy principal, en la cual se horadaba las orejas. Y en esta fiesta nosotros los incas solemos hacer la mayor fiesta que hacemos en todo el año, porque entonces nos dan mucho nombre y nuevo nombre del que teníamos antes, que tira casi esta ceremonia a lo que los cristianos hacen cuando se *confirman*. En la cual fiesta, mi padre salió con toda la autoridad real, conforme a nuestro uso, llevando delante sus cetros reales [...] serían más de mil todos unos y otros, los que iban a *rebautizar*, que en nuestro uso llamamos *vacaroc*. Y estando que [e]stuvieron todos nuestros indios y los españoles, que estaban en un llano de un cerro que se llama Anauarque a donde se hacía la ceremonia, acabada de hacer (el cómo se hace se dirá delante) al tiempo que se iban a lavar los que así habían sido *rebautizados*, en el *bautismo* o en tresquilar y horadar las orejas, los españoles [se pusieron en arma] (énfasis mio)<sup>57</sup>.

En el pasaje notamos que este importante ritual inca queda sin una explicación completa ni válida. Aunque el narrador-traductor alude a que «el cómo se hace se dirá delante», no hay en el documento ninguna otra descripción de la festividad fuera del pasaje citado. Así, en la *Instrucción* esta ceremonia de iniciación de los jóvenes, y su paso a formar parte de la hegemonía inca, queda aculturada como un bautizo o confirmación cristiana. Este es uno de los pocos documentos de la época en que el *huarachico* es descrito como tal, pues fue más bien común entre los cronistas de la época aculturar esta ceremonia como una festividad cuando se

57. Yupanqui, *Instrucción*, pp. 36-37.



armaban caballeros a los mozos nobles<sup>58</sup>, posiblemente por el acto de la entrega de las *huaracas* (sus armas) a los jóvenes, y además porque vestían nuevas ropas, que tendría un paralelo con la investidura del caballero, sin embargo, este aspecto no se menciona en el documento de Titu Cusi Yupanqui.

En la *Instrucción*, más bien, se subraya en tres ocasiones que la ceremonia se trata de un bautismo —casi una confirmación, se añade. Esta interpretación del *huarachico* como un 'bautizo' procede de una perspectiva cristiana que centra la mirada en el acto de dar nuevo nombre a los participantes y en la presencia del símbolo del agua en el ritual. Este criterio apunta a fray Marcos como el autor de esta traducción, pues la equiparación del ritual inca con el 'bautizo' es dudable haya partido de Titu Cusi, ya que tanto el acto de otorgar nuevo nombre al candidato, como el ritual del baño y limpieza del cuerpo, eran solo unas de las muchas actividades que se observaban en dicha festividad. Es decir, eran actos relativos al evento central del ritual en el que el joven inca era reconocido como adulto y por ello se «los mandaba dar vestidos por sus órdenes y luego se hacían sentar con los demás hombres para que desde entonces se llamasen hombres»<sup>59</sup>. Concretamente para el mundo andino este fue un rito de paso a la adultez, y no la aceptación ni revalidación de la fe.

Gudemos explica la importancia de la fiesta Capac Raymi, donde el *huarachico* era simplemente una de las tantas actividades que se realizaban.

Durante el Capac Raymi se celebraba el rito de paso de los jóvenes incas. Dicho rito constaba de una serie de jornadas, en cada una de las cuales se llevaba a cabo una actividad específica. El *huarachicu* era una de las actividades rituales organizadas a tales efectos, cuando el Estado proporcionaba a los jóvenes varones su primer *huara* (pañó o taparrabo). Otras actividades, como el corte de cabello, cambio de vestimentas, presentación de los jóvenes a las autoridades estatales, ejercicios de resistencia física (carreras), sacrificios a los huacas, cantos aleccionadores, etc. eran tan importantes como el *huarachicu*<sup>60</sup>.

Vemos que el narrador-traductor de la *Instrucción*, aunque indica que ésta es la mayor fiesta que los incas tienen e insinúa la importancia del evento en cuanto a la magnitud de participantes y público espectador y a la pompa ceremonial, no alude al significado ni al valor del ritual. Si bien, menciona los actos rituales de horadarse las orejas y trasquilar el cabello, en esta relación hay un sinfín de rituales obviados y traducciones erróneas. Por ejemplo, el rapado del cabello era un ritual que llevaba un nombre diferente, el *rutuchico*<sup>61</sup>. Por otro lado, el acto principal del *huarachico*

58. Ver Cobo, *Historia del Nuevo Mundo*, p. 175; Ramos, *Historia del santuario de nuestra señora de Copacabana*, p. 37; Sarmiento, *History of the Incas*, p. 52; Molina, *Relación de las fábulas y ritos de los incas*, p. 68.

59. Yamqui Salcamaygua, *Relación de antigüedades deste reyno del Piru*, p. 202.

60. Gudemos, 2005, p. 10, n. 2.

61. Ver: Cobo, *Historia del Nuevo Mundo*, p. 128; Sarmiento, *History of the Incas*, p. 54; Molina, *Relación de las fábulas y ritos de los incas*, p. 87.

era la entrega de la *huara*, que eran unos pañetes como calzoncillos<sup>62</sup>, de ahí su nombre, sin embargo, este evento no es explicado en la *Instrucción*. Como tampoco es mencionada la tradición de presentar discursos a los jóvenes insistiendo en que fuesen valientes<sup>63</sup>. Así, esta ceremonia es mal explicada y solo en parte, ya que los principales eventos son obviados. También hay discrepancia con el lugar de los eventos, pues el cerro Huanacauri era la huaca principal para dichas festividades<sup>64</sup> y Calixpuquio el lugar donde se iban a bañar<sup>65</sup> y no el mencionado cerro Anahuarque. Más bien, la actividad principal que se hacía en ese cerro era la carrera entre los participantes<sup>66</sup>, evento que tampoco se refiere en el documento.

Todas estas omisiones y equivocaciones debieron proceder del traductor que, en su tarea de ordenar la relación de Titu Cusi, hizo alusión a ciertos eventos sobre otros. Pero al hacerlo impregnó un nuevo sentido a esta ceremonia nativa pues, al evitar mencionar que los 'bautizados' desde ese momento eran reconocidos como guerreros y oficiales incas, obviaba el reconocimiento de un inca adulto con poder de liderar y guerrear que pasaba a formar parte de la hegemonía imperial. Así, dicha ceremonia que alude a la presentación de los emblemas de poder inca y que, además, reconoce la soberanía inca, queda sin un equivalente en el que esta tradición pueda interpretarse desde una perspectiva occidental.

La hegemonía inca es también aludida —y a la vez evadida— cuando se mencionan sus símbolos de poder, el *usnu*, el *yauri* y la *mascaipacha* reales. Estos términos se examinarán en el acápite siguiente.

#### EL GLOSADO

En cuanto al empleo de glosas, en las prácticas de traducción, lo más común era que fueran añadidas en los márgenes del manuscrito, pero a veces se las incorporaba en forma de ampliificaciones al texto mismo<sup>67</sup>. Asimismo, algunos traductores renacentistas no solo glosaban definiciones, pero, además, sus ampliificaciones incluían comentarios y circunloquios sobre las diferencias lingüísticas<sup>68</sup>. En el caso de la *Instrucción*, los paréntesis explicativos están agregados dentro del texto, pero no incluyen observaciones sobre aspectos particulares de la lengua quechua.

La adición de glosas en el documento traducido por fray Marcos tiene el intento de aclarar el texto para el lector occidental. En su mayoría se incluyen por la nece-

62. Ramos, *Historia del santuario de nuestra señora de Copacabana*, p. 37

63. Molina, *Relación de las fábulas y ritos de los incas*, pp. 72, 74, 79.

64. Molina, *Relación de las fábulas y ritos de los incas*, p. 69.

65. Molina, *Relación de las fábulas y ritos de los incas*, p. 78.

66. Molina, *Relación de las fábulas y ritos de los incas*, p. 74.

67. Ver Russell, 1985, cap. VI.

68. Por ejemplo, fray Luis de León da muestras de esta práctica en su obra. Según Zamora, sus traducciones incluyen comentarios: «his commentary frequently consists of definitions, circumlocutions, and glosses which serve to elaborate the precise and complete meaning of the original [...] The commentary becomes, in Fray Luis' hands, a viable solution to one of the fundamental problems of translation, the lack of complete equivalency between linguistic systems» (Zamora, 1988, pp. 32-33).

sidad de explicar el significado de las palabras quechuas. En otros casos, también se introducen para explicar y ampliar información sobre algún uso o costumbre nativa. En la siguiente cita aparecen ejemplos de ambos tipos de glosas, palabra quechua y explicación de una costumbre nativa.

Los españoles con gran furia arremetieron al medio de la plaza donde [e]staba un *asiento del inca* en alto a manera de fortaleza, *que nosotros llamamos usnu*, los cuales se apoderaron de él y no dejaron subir allá a mi tío [Atahualpa], mas antes al pie de él le derrocaron de sus andas por fuerza y se las trastornaron y quitaron lo que tenía y *la borla*, *que entre nosotros es corona* (énfasis mío)<sup>69</sup>.

Aquí se presenta una explicación glosada de lo que significa la palabra quechua *usnu* y un paréntesis explicativo de cómo acostumbran llevar los incas sus 'coronas' a manera de borlas.

Notemos que la palabra quechua *usnu* va precedida de una descripción que el término en sí encierra, es decir, un asiento del inca en alto. Dicha explicación sería redundante en quechua y no cabría en el relato oral. Otro detalle interesante de la cita es el uso del pronombre 'nosotros'. Resulta poco probable que el discurso original de Titu Cusi rectificase que ellos —los nativos— llamaban a ese objeto *usnu*. Se trata de una glosa de fray Marcos, en la que el traductor ha disfrazado su presencia tras el pronombre nosotros. Logra con ello que la explicación parezca partir del inca: «asiento que nosotros llamamos usnu». Esta es, pues, una interesante táctica del intérprete, ya que al leerse el texto español crea la falsa ilusión de estar en todo momento escuchando la voz de Titu Cusi.

Por otro lado, si el traductor hubiese obviado la palabra *usnu* el sentido se mantendría en el texto; veamos: «Los españoles con gran furia arremetieron al medio de la plaza, donde estaba un asiento del inca en alto, los cuales se apoderaron de él». Lo interesante es que fray Marcos no traduce la palabra con algún concepto similar en español, como 'asiento del inca para ceremonias' o 'estrado del inca', sino que escoge describir el aspecto del mismo, «asiento en alto», añadiendo una explicación parcial «a manera de fortaleza». Es aquí donde el intérprete manipula el sentido del texto. El *usnu* es explicado en apariencia, pero no en su función ni importancia, pues los *usnus* eran «unas piedras puestas como estrado»<sup>70</sup> desde donde el inca presenciaba eventos. El hecho de no traducirlo como estrado real, ni indicar que el *usnu* era uno de los símbolos de la dignidad del inca, evade la evocación del mismo con su valor imperial y con ello vulgariza el objeto. Pero, además, transforma su función de un asiento para asistir ceremonias y le confiere un valor militar de 'fortaleza'. De esta forma la imagen del espectador real cambia a un contexto marcial.

La segunda glosa explicativa, en el fragmento citado, es en cuanto a la borla que usa el dignatario. En este caso, el fraile no utiliza la palabra quechua *mascaipacha*<sup>71</sup>, sino que escoge apelar al recurso de la analogía y designarla con el nombre

69. Yupanqui, *Instrucción*, p. 7.

70. Yamqui Salcamaygua, *Relación de antigüedades deste reyno del Piru*, p. 200.

71. «Mascapacha. Borla del Inga, que era su corona Real» (Anónimo, *Arte y vocabulario*).

de una prenda similar —borla— que un español puede visualizar, para luego explicar que los nativos la tienen como insignia de dignidad. De nuevo la presencia del pronombre nosotros, para explicar que para los incas hace las veces de corona, logra que la glosa parezca surgir como una explicación del narrador, es decir, las palabras del inca autor. En la elección del término borla, la traslación ha aculturado la prenda pues la asocia a una imagen europea. Sin embargo, desde una perspectiva occidental una borla<sup>72</sup> no tiene la magnificencia que una corona real debe evocar y significar, más bien, connota una prenda más común y vulgar usada por maestros en las universidades. No solo reduce su valor con la imagen, además, no afina la traducción aclarando que se trata de una borla 'imperial', ni completa su explicación confirmando que es la corona 'real' —definición comúnmente encontrada en los diccionarios de la época<sup>73</sup>. Al reducir el valor del objeto el traductor está, nuevamente, jugando con el sentido original.

Volviendo al fragmento citado, podemos evidenciar que el relato describe un derrocamiento real, pues Atahualpa es impedido de tomar su puesto real y desposeído de su símbolo de poder imperial. Sin embargo, en el contexto de la traducción y glosado el evento ha sido vulgarizado y desmitificado. El sentido de la acción de los españoles ha sido transformado, presentándose, más bien, como una táctica militar en la que éstos evitaron que el inca Atahualpa se resguardase en su 'fortaleza'. El intérprete en su mediación no solo ha domesticado conceptos, sino que ha trastocado el sentido.

La táctica de glosar explicaciones, sobre palabras quechuas o usanzas nativas, y disimularlas tras el pronombre 'nosotros' o el posesivo 'nuestro' es recurrente en la *Instrucción*. Así, tenemos: «la *chicha*, que así se llama nuestra bebida»; «el Marqués, que nosotros llamamos *macho capitu*»; «*supay*--que es nombre del demonio en nuestra lengua»; «tomes, que así llamamos los cuchillos nuestros»; entre muchos otros ejemplos. El común denominador en estas citas es que la explicación en la narración oral quechua resultaría redundante e innecesaria y, por lo tanto, improbable de haber partido del narrador inca. La posibilidad de que el pronombre 'nosotros' pudiese haber procedido del autor nativo podría quizás admitirse si se considera que: (1) Titu Cusi en su acto de enunciación para el fraile agustino (primer receptor) es traductor de su cultura; y (2) el inca sabía que su mensaje se transmitirá a un público hispano-hablante. Sin embargo, en cuanto a la primera posibilidad, sería incongruente que Titu Cusi tratara de aclarar ciertas palabras al receptor de su relato oral, el agustino, de quien no solo sabía dominaba su lengua, sino que además tenía conocimiento de sus costumbres, pues Marcos García estaba viviendo en su territorio por varios años. Para refutar la segunda posibilidad debemos de considerar la cultura inca y la tradición oral de Titu Cusi. El imperio del Tawantinsuyo contaba con los chasquis, mensajeros que recorrían su territorio y

72. «Borla. La insignia de los graduados de Doctores y Maestros en las Universidades y Estudios generales [...] Porque fuera del acompañamiento ordinario de los Doctores y Maestros con sus capirotos y borlas... esta ya recibido convidar a la Caballería de la Ciudad» (DRAE, 1726).

73. «Mazzcapaycha. Borla que era insignia real, o corona de rey» (González Holguín, *Vocabulario*). «Mas-capacha. Borla del inga, que era su corona real» (Anónimo, *Arte y vocabulario*).

transmitían novedades, resoluciones, etc. También sabemos que, aunque el quechua era la lengua franca, existían numerosas lenguas locales. Titu Cusi debió haber tenido experiencia de enviar mensajes orales a regiones en las que posiblemente no se hablara quechua —la *Instrucción* consiste en otro de tales mensajes— a pesar de ello ¿iba a 'explicar' alguna palabra particular en su mensaje? Una cultura oral puede explicar un hecho, un evento, pero no tiene la noción de definir una palabra, porque la palabra para una cultura oral es un sonido. Es por medio del conocimiento de la escritura que logramos visualizar la palabra, que nos permite buscarla y, por lo tanto, fijar su significado. Por ende, la necesidad de definir las palabras proviene de una mentalidad escritural —y no oral<sup>74</sup>. Considero, por lo tanto, que los empleos del pronombre 'nosotros' y el posesivo 'nuestro' dentro del glosado provienen de la intervención del traductor.

Así vemos, que las glosas que 'traducen' palabras debieron provenir de la iniciativa del agustino. Sin embargo, el artificio principal del glosado en la *Instrucción* radica no en el hecho de que el fraile haya tratado de explicar algo al público hispano-hablante, sino de tratar de que la dilucidación aparezca como parte de la narración, de este modo, el traductor logra que su mediación sea imperceptible. Glosar explicaciones tras la primera persona plural es otra estrategia por la cual fray Marcos logra ser invisible en el texto. Esta condición de invisibilidad, como afirma Venuti, produce el efecto ilusorio de transparencia que simultáneamente enmascara su estatus como una ilusión: el texto traducido parece 'natural', es decir, no está traducido<sup>75</sup>.

Veamos ahora otro pasaje de la *Instrucción* que demuestra bastante bien el talentoso arte de glosado que efectuó el agustino. Es un episodio, al inicio de la narración, cuando Titu Cusi relata sobre la llegada de los españoles al Perú y explica que los indios yungas tallanas fueron los primeros en avistar a los forasteros y considerarlos dioses.

decían que habían visto llegar a su tierra ciertas personas muy diferentes de nuestro hábito y traje que parecían viracochas, *que es el nombre con el cual nosotros nombramos antiguamente al criador de todas las cosas*, diciendo Tecsi Viracochan, *que quiere decir principio y hacedor de todo*; y nombraron de esta manera a aquellas personas que habían visto, lo uno, porque diferenciaban mucho nuestro traje y semblante y lo otro, porque veían que andaban en unas animalias muy grandes, las cuales tenían los pies de plata, *y esto decían por el relumbrar de las herraduras*; y también los llamaban así porque les habían visto hablar a solas en unos paños blancos como una persona hablaba con otra, *y esto por el leer en libros y cartas*; y aun les llamaban Viracochas por la excelencia y parecer de sus personas y mucha diferencia entre unos y otros, porque unos eran de barbas negras y otros bermejas, y porque les veían comer en plata y también porque tenían

74. «...literate persons can only with great difficulty imagine what a primary oral culture is like... In a primary oral culture, the expression 'to look up something' is an empty phrase: it would have no conceivable meaning. Without writing, words as such have no visual presence, even when the objects they represent are visual. They are sounds. You might 'call' them back – 'recall' them. But there is nowhere to 'look' for them. They have no focus and no trace... They are occurrences, events.» (Ong, 1996, p. 31).

75. Venuti, 2002, p. 5.

*yllapas, nombre que nosotros tenemos para los truenos, y esto decían por los arcabuces, porque pensaban que eran truenos del cielo (énfasis mio)*<sup>76</sup>.

Este fragmento presenta una cargada narración de hechos que atestiguaron los primeros nativos al ver a los españoles. Las razones de considerarlos dioses siguen una fatigosa enumeración, con continuas interrupciones explicativas, que responde a la intromisión del fraile —pasajes arriba subrayados. Así, el traductor glosa que *Viracocha* es el nombre del creador andino y, a continuación, apostilla la explicación sobre la reverencia *Tecsi Viracochan*. Además, se siente en la necesidad de explicar al lector el significado de las metáforas «pies de plata» y «pañes blancos» borrando con ello el lirismo de la imagen.

Sin embargo, es el último paréntesis aclaratorio, en cuanto a la *yllapa*, el que demuestra la necesidad del intérprete de mediar en la narración. Vemos que la traducción de la palabra *yllapa* se inserta en el texto. La glosa tiene el particular y repetido detalle en fray Marcos de evitar escribir «nombre que ellos tienen para los truenos», pero disfrazar su intrusión con el uso del pronombre 'nosotros'. Ésta recurrente táctica del traductor logra, como he explicado, que en el texto español la explicación parezca partir del inca y no del fraile. Sin embargo, esta frase está amplificadora no solo con la glosa aclaratoria del significado de la palabra *yllapa*, pero además por una consiguiente explicación de la relación del trueno con el arcabuz. Resulta interesante considerar de quién proviene tal esclarecimiento. Según vocabularios de la época, la palabra quechua para arcabuz era *yllapa*<sup>77</sup>, así que la explicación sería redundante en la lengua original en que se dictaba el documento: el quechua. En lengua fuente esta oración resulta absurda e improbable. Tratando de formularla en español resultaría en algo como: «tenían *yllapas*, nombre que nosotros tenemos para las *yllapas*, y esto decían por las *yllapas* porque pensaban que eran *yllapas* del cielo». Nuevamente la explicación parece partir de Titu Cusi quien atribuye que el nombre de *yllapa* (trueno) se asignó al arcabuz por antonomasia. Sin embargo, esta es una aclaración que en quechua sería innecesaria, quedaría sobre entendida con simplemente mencionar «tenían *yllapas* del cielo». Este glosado aclarativo, como vemos, es otra mediación de Marcos García, nuevamente escondido tras la voz del narrador de la obra, Titu Cusi.

Descubrimos que el traductor efectúa una sutil tarea de glosado en la *Instrucción* disfrazando su intrusión mediante el uso de la primera persona plural y, con ello, presentando los paréntesis aclaratorios como impulsos provenientes del inca para explicar su universo nativo. Aunque en el documento se encuentran unas pocas glosas en las que fray Marcos prescinde del 'disfraz' y aparecen como simples esclarecimientos —como: «Apoes que quiere decir señores» o «yauris que quiere decir cetros»— la mayoría de las palabras quechuas y su glosado explicativo presentan ejemplos de la ingeniosidad en el 'arte' de traducción del fraile. Sin embargo, la importancia de la intervención del intérprete va más allá del disimulado glosado

76. Yupanqui, *Instrucción*, p. 5.

77. «Yllapa. trueno, artillería, o tiro generalmente» (Santo Tomás, *Lexicon*). «Yllappa. rayo, arcabuz, artillería» (Gonzalez Holguin, *Vocabulario*). «Yllapa. rayo, arcabuz, artillería» (Anónimo, *Arte y vocabulario*).

que se disfraza dentro del discurso del inca. Es la particular selección de las palabras no traducidas las que llaman la atención, vocablos que atañen al universo religioso y la hegemonía incas. En la interpretación de estos conceptos, el traductor en ocasiones resta importancia a lo que el relato intenta transmitir y en otras trastoca su valor. Así el fraile, lejos de un simple intento de aculturar los valores nativos, los inserta dentro de una visión monológica del mundo cambiando con ello el sentido original.

#### CONSIDERACIONES FINALES: LA CUESTIÓN DE LA AUTORÍA

De la lectura de la *Instrucción* corroboramos la aseveración de Venuti que traducir nunca puede ser simplemente una comunicación entre iguales porque es fundamentalmente etnocéntrica<sup>78</sup>, y que ejerce un enorme poder en la construcción de la representación de la cultura extranjera<sup>79</sup>. La traducción, con su doble lealtad al texto en lengua extranjera y a la cultura doméstica, es un recordatorio de que ningún acto de interpretación puede ser definitivo para cada circunscripción cultural, que la interpretación siempre es local y contingente<sup>80</sup>. El texto oral de Titu Cusi en su presente forma es un texto adaptado para una fácil interpretación por el público español del siglo XVI. Su traducción es etnocéntrica, pues el criterio de interpretación de la sociedad andina parte de la cultura e ideología del fraile y, como es sabido, este documento está entre los escritos coloniales que han ejercido gran poder en construir —correcta o erróneamente— la cultura incaica.

La traducción hecha por fray Marcos no se rigió por una traslación literal, palabra por palabra, y de cierto modo traspasa los límites de una clásica traducción *ad sententiam*. El traductor tuvo un interés en dar prioridad al estilo, considerando que el lector destinatario sería el rey de España, y por ello consolidó el texto dentro de una estructura de la Retórica clásica. De ello deducimos que la composición del texto va más allá de una simple traslación de frase por frase, y que más bien se trata de una traducción del texto como un todo: la transcripción del texto oral dentro de una tradición escritural.

Garcilaso es otro escritor que también tradujo una versión oral, transmitida por su tío, y la dirigió al lector cristiano europeo dentro de un marco ideológico familiar. Sin embargo, como indica Zamora, las estrategias retóricas que utiliza en su texto apuntan a un doble propósito: están dirigidas a la integración de elementos indígenas que habían sido previamente incomprensibles, y por lo tanto inaceptables, hacia esa audiencia, y al mismo tiempo subvertir las versiones poco favorecedoras y poco simpatizantes de la historia y la cultura inca<sup>81</sup>. Si bien fray Marcos, como Garcilaso, cambia una fuente oral a una retórica y pensamiento occidental, su labor sólo logra traducir la cultura nativa dentro del pensamiento hegemónico existente y

78. Venuti, 1998, p. 11.

79. Venuti, 1998, p. 67.

80. Venuti, 1998, p. 46.

81. Zamora, 1988, p. 4.



no hay un intento, como el de Garcilaso, de lograr que las diferencias culturales se hagan más inteligibles al público receptor.

Fray Marcos García opera desde el sistema discursivo que conocía y presenta un texto que lograría ser familiar dentro del marco ideológico español, pero no si antes transformar —y con ello distorsionar— la versión oral del inca. Posiblemente, sus cambios y ediciones no obedecen a una manipulación adrede, sino quizás a un impulso renacentista, puesto que durante el Renacimiento «knowledge was considered the product of interpretation... In the sixteenth century the transmission of truth was conceived of as an act of mediation»<sup>82</sup>. Es más, dudo que fuera consciente de estar imponiendo su ideología sobre la cultura nativa. Pero si consideramos que:

- (1) la mayoría de palabras quechuas han sido traducidas inapropiada e insuficientemente y, en muchos casos, su importancia ha sido menguada;
- (2) la prédica sobre el demonio parece partir de la visión cristiana del fraile;
- (3) existe un escrupuloso uso —y manipulación— de los términos viracocha/dios;
- (4) las formalidades de respeto y reverencia inca no tienen traducción con lo cual se evita su distinción;
- (5) la esencia del ritual del *huarachico* es alterada;
- (6) los símbolos de poder inca son vulgarizados; y que
- (7) la captura de Atahualpa puede malinterpretarse como una táctica militar

podemos entender que su traducción —o mejor dicho, la no traducción de los términos quechuas aquí revisados— no solo acultura el texto oral pero lo transforma. El alcance de la intervención del agustino lo sitúa como un coautor de la obra y, sin embargo, la crítica actual sigue reconociendo este documento tan solo como una versión nativa.

Otra consideración importante es recordar que era común práctica durante el renacimiento que autores, historiadores y traductores justificaran su empresa, mencionaran su intención y acreditaran su autoridad para conllevar la tarea, además, comúnmente reconocían las trabas encontradas. Es cuestionable que fray Marcos, en su tarea como traductor, tratase de borrar su presencia de la obra traducida al: (1) no declarar su autoridad para conllevar la empresa; (2) no informar que la historia procede de una versión oral; (3) no declarar el tipo de traducción que había realizado; (4) no especificar los problemas encontrados durante su tarea; y (5) al presentar las glosas explicativas como impulsos del narrador oral inca. Marcos García parece haber realizado un esfuerzo intencional en ocultar su mediación en la traducción de la *Instrucción*. El único indicio a su rol de intérprete y a su tarea viene afirmada por un tercero, Martín Pando: «doy fe que todo lo arriba escrito, lo relató y ordenó el dicho padre... lo cual yo lo escribí por mis manos propias de la

82. Zamora, 1988, p. 8.

manera que el dicho padre me lo relataba»<sup>83</sup>. El hecho que Marcos García haya desaparecido conscientemente del proceso de escritura hace cuestionar su intención. Pero, sobre todo, la invisibilidad del fraile en su traducción parece haber contribuido a que se haya únicamente escuchado la voz de Titu Cusi en este documento.

La mediación del padre Marcos García en la producción de la *Instrucción* es más significativa que meramente haber tratado de traducir el sentido del original. En su intento de plasmar el relato al pensamiento occidental, Marcos García no solo aculturó la obra dentro de un formato retórico clásico para hacerla inteligible al lector de la época, sino que delimitó el discurso contenido dentro de la ideología hegemónica española. Sus cambios y adiciones comprometen la versión oral del inca Titu Cusi y dicha intromisión cuestiona la autoría del documento.

Marcos García es producto de la ideología cristiana imperante y obedece a la hegemonía española. En su labor de traducción, específicamente en su intento de trasladar los valores del mundo andino para un receptor occidental, presenta rasgos de su visión monológica del mundo. Así, constatamos que en la obra por momentos impera el punto de vista del autor-traductor que, cuando trata de transculturar costumbres y usanzas incaicas, es decir, de traducir al Otro, se ve regido por la ideología oficial. Esta visión monológica se transparenta en las palabras que el fraile dejó de traducir, es decir aquellas palabras quechuas que se preservaron en el texto español y que parecen provenir del narrador oral.

Partiendo de la aseveración de Martín Pando que escribió «de la manera que el dicho padre me lo relataba», reconozco a dos coautores del documento: el sujeto oral —Titu Cusi Yupanqui— y el sujeto del texto escrito —el transcriptor-traductor, fray Marcos García. En estas líneas, he tratado de demostrar que, a través del uso de muchas de las palabras quechuas y su glosado, el sujeto del texto escrito convierte al sujeto oral en el 'Otro'. De esta manera, el estatus de autor se transfiere al nuevo enunciante y el traductor de la obra se convierte en coautor de la misma. Las palabras que no fueron traducidas en la *Instrucción* nos dan muestras de la preeminencia de la ideología de ese traductor-transcriptor. Por lo tanto, sería adecuado considerar al fraile agustino como coautor del documento.

#### BIBLIOGRAFÍA

Anónimo, *Arte y vocabulario en la lengua general del Peru, llamada Quichua*, 1603. Disponible en: <archive.org/details/arteyvocabulario00barc> [10/06/2016].

Anónimo, *Catecismo en la lengua española y quichua del Piru*, Concilio Provincial de Lima, 1583. Disponible en: <archive.org/details/catecismoenlalen00cath> [10/06/2016]

Anónimo, *Confessionario para los curas de indios: Con la instruccion contra sus ritos y exhortación para ayudar a bien morir y summa de sus priuilegios y forma*

83. Yupanqui, *Instrucción*, p. 68.

- de impedimentos del matrimonio*, Sevilla, Casa de Clemente Hidalgo, 1603. Disponible en: <archive.org/details/confessionariopa01cath> [10/06/2016].
- Anónimo, *Doctrina christiana, y catecismo para instruccion de los Indios, y de las demas personas, que han de ser enseñadas en nuestra Sancta Fé*, Lima, Antonio Ricardo Primero, 1583. Disponible en: <archive.org/details/doctrinachristia00cath> [10/06/2016].
- Aquinas, Thomas, *Summa Theologiæ. Superstition and Irreverence*, ed. y trad. Thomas F. O'Meara y Michael J. Duffy, London, Blackfriars, 1968.
- Bajtin, Mijail, *Problemas de la poética de Dostoievski*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Bauer, Ralph, «Introducción», *An Inca Account of the Conquest of Peru by Titu Cusi Yupanqui*, Boulder, University Press of Colorado, 2005, pp. 1-56.
- Benoist, Valérie, «La doble traducción en la Instrucción de Titu Cusi Yupanqui», *Revista de Estudios Hispánicos*, 34,2, 2007, pp. 35-52.
- Calancha, Antonio de la, *Coronica moralizada del orden de San Agustín en el Perú*, Barcelona, Pedro Lacavallería, 1639.
- Cattan, Marguerite, «En los umbrales de la Instrucción de Titu Cusi Yupanqui», *His-tórica*, 35, 2, 2011, pp. 7-44.
- Cattan, Marguerite, «Ramón Pané y su mundo monológico», *Dialogía*, 7, 2013, pp. 196-226.
- Cattan, Marguerite, «Cuestiones de género y autoría: La Retórica clásica en la Instrucción de Titu Cusi Yupanqui», *Revue Romane*, 49, 1, 2014a, pp. 120-146.
- Cattan, Marguerite, «Fray Ramón Pané, el primer extirpador de idolatrías», *Alpha*, 39, 2014b, pp. 37-56.
- Chang-Rodríguez, Raquel, «A Forgotten Indian Chronicle: Titu Cusi Yupanqui's *Relación de la conquista del Perú*», *Latin American Indian Literatures*, 4, 2, 1980, pp. 87-95.
- Chang-Rodríguez, Raquel, «Writing as Resistance: Peruvian History and the *Relación* of Titu Cusi Yupanqui», *From Oral to Written Expression: Native Andean Chronicles of the Early Colonial Period*, ed. Rolena Adorno, Syracuse, Maxwell School, 1982.
- Cobo, Bernabé, *Historia del Nuevo Mundo*, tomo III, Sevilla, Rasco, 1892.
- Copeland, Rita, *Rhetoric, Hermeneutics, and Translation in the Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- Cruz, Pablo, «Desde el diabólico mundo de los gentiles. Lecturas sobre un pasado muy presente en el espacio alto-andino de Potosí y Chuquisaca (Bolivia)», *Revista Española de Antropología Americana*, 44, 1, 2014, pp. 217-234.

- Diccionario de la Real Academia Española*, 1726. Disponible en: <ntlle.rae.es/ntlle/SrvltGUILoginNtlle> [10/06/2016].
- González Holguín, Diego. *Vocabulario de la lengua general de todo el Peru llamada lengua Qquichua, o del Inca*, 1608. Disponible en: <archive.org/details/vocabulariodelal01gonz> [10/06/2016].
- Gudemos, Mónica, «Capac, camac, yacana. El capac raymi y la música como emblema de poder», *Anales del Museo de América*, 13, 2005, pp. 9-52.
- Jákfalvi-Leiva, Susana, «De la voz a la escritura: la *Relación* de Titu Cusi (1570)», *Revista de crítica literaria latinoamericana*, 19, 37, 1993, pp. 259-277.
- Julien, Catherine, «Francisco de Toledo and His Campaign against the Incas», *Colonial Latin American Review*, 16, 2, 2007, pp. 243-272.
- Lienhard, Martin, *La voz y su huella: Escritura y conflicto étnico-social en América Latina (1492-1988)*, La Habana, Casa de las Américas, 1990.
- Molina, Cristóbal de, *Relación de las fábulas y ritos de los incas*, ed. Paloma Jiménez del Campo, Madrid, Iberoamericana, 2010.
- Ong, Walter J., *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*, London/New York, Routledge, 1996 [1982].
- Pané, Ramón, *Relación acerca de las antigüedades de los indios*, México, Siglo XXI, 1988.
- Prado, Pablo de, *Directorio espiritual en la lengua española, y quichua general del inga*, Lima, Luis de Lyra, 1650. Disponible en: <https://archive.org/details/directorioespiri00prad> [10/06/2016].
- Ramos Gavilán, Alonso, *Historia del santuario de nuestra señora de Copacabana*, La Paz, Imprenta Vapor Calle de la Aduana, 1860.
- Regalado de Hurtado, Liliana, *El inca Titu Cusi Yupanqui y su tiempo: los incas de Vilcabamba y los primeros cuarenta años del dominio español*, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1997.
- Russell, Peter, *Traducciones y traductores en la Península Ibérica (1400-1550)*, Barcelona, Bellaterra, 1985.
- Santo Tomás, Domingo de, *Lexicon, o Vocabulario de la lengua general del Peru*, 1560. Disponible en: <archive.org/details/lexiconovocabula00domi> [10/06/2016].
- Sarmiento de Gamboa, Pedro. *History of the Incas*, Cambridge, Hackuyt Society, 1907.
- Torres Rubio, Diego de, *Arte de la lengua quichua*, 1700. Disponible en: <archive.org/details/artedelalenguagu02torr> [10/06/2016].
- Venuti, Lawrence, «Introduction», *Rethinking Translation. Discourse, Subjectivity, Ideology*, London/New York, Routledge, 1992, pp. 1-17.

- Venuti, Lawrence, *The scandals of translation: towards an ethics of difference*, London/New York, Routledge, 1998.
- Venuti, Lawrence, *Translators Invisibility. A History of Translation*, London/New York, Routledge, 2002 [1995].
- Verdesio, Gustavo, «Traducción y contrato en la obra de Titu Cusi Yupanqui», *Bulletin of Hispanic Studies*, 72, 4, 1995, pp. 403-412.
- Yamqui Salcamaygua, Joan de Santa Cruz Pachacuti, *Relación de antigüedades deste reyno del Piru*, Cuzco, Centro Bartolomé de las Casas, 1993.
- Yupanqui, Titu Cusi, *Instrucción al licenciado don Lope García de Castro (1570)*, ed. Liliana Regalado de Hurtado, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1992.
- Zamora, Margarita, *Language, authority, and indigenous history in the «Comentarios reales de los incas»*, Cambridge, Cambridge UP, 1988.

